

desde la identidad

Lesbianas y mestizas: apropiación y equivalencia

Shane Phelan*

Los primeros modelos aditivos que se plantearon a propósito de la opresión han dado lugar cada vez más a una comprensión de que la opresión y la resistencia se viven como unidades, y que debe formularse otra manera de entender los efectos acumulativos de las múltiples opresiones. La Colectiva Río Combahee ha descrito las opresiones como “enlazamientos”, afirmando así que “la síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas”.¹ Más recientemente, el concepto de “nueva mestiza” de Gloria Anzaldúa ilumina una visión de la opresión múltiple como el sitio de una nueva conciencia, una conciencia con una apreciación más elevada de la ambigüedad y la multiplicidad. El efecto de enlazar así los sistemas de poder es evitar una identidad única segura. No es una debilidad, sino una fuerza; únicamente tal dislocación puede provocar la conciencia de las posibilidades y la tolerancia de la ambigüedad que ella ve como requisitos para el cambio social verdadero.

El trabajo de Gloria Anzaldúa sobre la nueva mestiza intersecciona dos discusiones acerca de la identidad lesbiana que estaban separadas. La primera es la discusión, sostenida desde hace mucho tiempo entre gays blancos, acerca de la sexualidad entendida como etnicidad. La segunda, de mayor uso “lesbiano”, se refiere menos a “los hechos” acerca

* El presente ensayo pertenece a *Playing with Fire: Queer Theories, Queer Politics* (“Jugando con fuego: teorías *queer*, políticas *queer*”), editado por Shane Phelan para la editorial Routledge, Nueva York y Londres, 1997.

¹ Combahee River Collective, “A Black Feminist Statement”, en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women’s Studies*, editado por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, The Feminist Press, Nueva York, 1982, p. 13.

de la sexualidad y más a la conciencia mestiza, una posibilidad de pensamiento que puede resultar fructífera para toda la gente. En esta segunda conversación, la mestiza aparece como una “otra que-no-es-apropiada”, es decir como una que reta las categorías existentes por su rechazo o incapacidad para acomodarse a ellas.² Después de encarar la primera discusión, regresaré a la cuestión de la posición y la conciencia de la mestiza como modelo para la teoría feminista. El lesbianismo es un lugar de opresión social; pero no es simplemente análogo a la raza. La analogía simple, y la política construida sobre la teoría de que todas las opresiones son la misma cosa porque comparten un mismo patrón de inequidad, es culturalmente imperialista. La imagen de la mestiza tiene un poder y una atracción tremendos para muchas lesbianas blancas; pero no podemos adoptarla simplemente por esa razón como si fuera algo propio. Sin embargo, la visión y la descripción de Anzaldúa nos proveen de un recuento ontológico sobre la política de la identidad coalicional que se necesita urgentemente.

Raza y etnicidad

En su obra sobre la formación racial de los Estados Unidos desde los años sesenta hasta los años ochenta (*Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*), Michael Omi y Howard Winant describen los paradigmas por medio de los cuales las razas han sido construidas y entendidas en los Estados Unidos. El paradigma dominante, que ellos caracterizan como teoría “basada en la etnicidad”, busca describir la raza como un agrupamiento social más que como uno biológico. La teoría de la etnicidad pasa por alto la raza en favor de la cultura o, más adecuadamente, reescribe la diferencia racial como equivalente a otras diferencias de grupo culturales e históricas. En esta trama teórica, los negros de los Estados Unidos son un grupo étnico de la misma forma que los italo-americanos. Omi y Winant anotan los sesgos euro-americanos de esta ecuación, tanto por su rechazo de cualquier diferencia distintiva entre grupos étnicos “blancos” y “negros” o de otros grupos raciales, y también por su tratamiento de los negros como un grupo étnico singular sin

² Ver Trinh T. Minh-ha, “She, The Inappropriate/d Other”, *Discourse* 8 (1986/7).

el reconocimiento de sus diferencias tribales antes de la esclavitud o de sus diferencias regionales dentro de los Estados Unidos.

Los conceptos centrales de la teoría de la etnicidad descrita por Omi y Winant son: la “incorporación y separación de las ‘minorías étnicas’, la naturaleza de la identidad étnica y el impacto de la etnicidad sobre la política”.³ El modelo de la etnicidad es el paradigma de investigación para la política liberal. Fundado en el rechazo de la teoría racial biológica, el paradigma de la etnicidad habla de la experiencia de la gente inmigrante europea, con sus dilemas entre la asimilación y el “salir adelante” y la conservación de su identidad cultural. La identidad cultural se convirtió en un asunto “privado”, irrelevante para el trabajo y la posición legal de cada quien. La afinidad de esta conceptualización con el liberalismo es clara. En un mundo liberal, estamos unidos por las leyes y, secundariamente, por la interdependencia económica; pero la cultura es algo irrelevante para la esfera pública.

La ceguera, o empobrecimiento, de las visiones liberales de lo político produce diversas reacciones. La criatura más fiel de esta visión de la etnicidad es la que Daniel Bell ha etiquetado como “la nueva etnicidad”. La “nueva etnicidad” ha cambiado la concepción de la etnicidad, llevándola desde ser algo privado y simplemente afectivo hasta ser una bifurcación entre una identidad explícitamente política, dirigida a las políticas de estado y de los grupos de interés, y un momento “expresivo” de “comunidad”. Bell sugiere que la nueva etnicidad puede verse ya sea como “la expresión emergente de sentimientos primordiales” o bien como “un ‘sitio estratégico’, elegido por las personas con desventajas como un nuevo modo de buscar su reparación política dentro de la sociedad”.⁴ De hecho, las dos visiones no son excluyentes; como una reacción a la política y cultura social de la burocracia impersonal de la parte final del siglo veinte en los Estados Unidos, la identidad étnica nos provee de un sitio para las relaciones de comunidad e interpersonales. Los sentimientos expresados pueden no ser “primordiales” en el

³ Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1980s*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1986, p. 15.

⁴ Daniel Bell, “Ethnicity and Social Change”, en *Ethnicity: Theory and Experience*, editado por Nathan Glazer and Daniel Patrick Moynihan, Harvard University Press, Cambridge, 1975, p. 169.

sentido de un complejo de apegos y valores estable aunque no reconocido, sino más bien en que éstos son rápidamente rearticulados y experimentados como tales. La nueva etnicidad puede ser claramente política, pero también es una respuesta al empobrecimiento cultural.

Una segunda respuesta a la estrechez de miras del liberalismo es el rechazo del paradigma de la etnicidad a favor de visiones que incluyen la acción de las fuerzas de la cultura como un elemento de vinculación en la vida humana. Omi y Winant identifican la teoría de clase y la teoría de nación como los paradigmas primarios del trabajo crítico sobre la raza. La teoría de clase busca entender la raza en términos de “la distribución social de ventajas y desventajas”, todo esto entendido en términos económicos; mientras que las teorías basadas en la nación se enfocan sobre “la autonomía cultural y el derecho a la autodeterminación” como un pueblo.⁵

Ambas teorías cobraron cierta fuerza de las condiciones históricas de la gente de color en los Estados Unidos. La segregación, ya fuera oficial o no, forzó el desarrollo de instituciones e identidades para la gente que era completamente pasada por alto o excluida en las definiciones blancas de los Estados Unidos y sus instituciones de cultura y poder. El reconocimiento, por parte de la gente blanca, de las “actividades e instituciones” de la gente de color se fundaba en su parecido con las de la misma gente blanca; “actividades e instituciones verdaderamente indígenas pero que eran distintas cualitativamente de los valores de la mayoría” (esto es, aquellas que no podían traducirse al lenguaje cultural de la sociedad dominante), permanecieron invisibles y por tanto privadas de legitimación hegemónica.⁶

La segregación y la pobreza se prestaron para dos imágenes contrastantes de la raza. Mario Barrera describe cómo la adopción de una perspectiva de la pobreza entre los chicanos, llevó a varios a adoptar un análisis marxista en el que todos los chicanos fueron definidos como parte de la clase trabajadora.⁷ Este argumento siempre ha chocado

⁵ Omi y Winant, 1986: 52.

⁶ Vine Deloria, Jr., “Identity and Culture”, en Ronald Takaki (ed), *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1987, p. 97.

⁷ Mario Barrera, “Chicano Class Structure”, en Takaki 1987.

contra la realidad política, en la cual el llamado a la unidad de clase “ha equivalido en la práctica al argumento de que la gente que no es blanca tiene que abandonar sus demandas basadas en lo racial a favor de una unidad de ‘clase’ entendida en los términos de la gente blanca”.⁸ En contraste, el argumento a favor de la nación (*nationhood*) siempre se ha apoyado en la idea de una tierra patria, situando la opresión racial dentro de una narración de opresión nacional y colonialismo. La consecuencia política ha sido generalmente separatista, centrada en el desarrollo de las organizaciones e instituciones “indígenas” y en la reclamación de la cultura. Esto ha conducido a la creación de comunidades culturalmente poderosas y vitales, y también a una marginación política, conforme los políticos de la corriente principal aprendieron que estos grupos a menudo no participan en ningún evento. Más peligroso, los miembros de tales comunidades nacionalistas se convirtieron muchas veces en los “consumidores de su propia cultura”,⁹ y vieron este consumo como una actividad política suficiente en sí misma. De esta manera, el nacionalismo y el capitalismo se entrelazan.

Antes de movernos para considerar si la sexualidad “es como” la etnicidad, es importante subrayar que el modelo de etnicidad no describe simplemente algo, la “eticidad”, que está allá afuera en el mundo, sino que más bien es una articulación de diferencias. Sus lazos históricos con el liberalismo la han convertido en una poderosa articulación para los grupos de interés político, al utilizarse con la forma de la “nueva etnicidad”. Como una articulación que sirve principalmente para asimilar y pacificar más que para traer las diferencias a la esfera del reconocimiento crítico, sin embargo, resulta cuestionable que la etnicidad sea un paradigma adecuado para cualquier movimiento social radical.

La sexualidad como etnicidad

La etnicidad ha dotado de un poderoso auto-entendimiento a la gran cantidad de gente blanca que no pertenece a los grupos dominantes, tal como ha ocurrido con la gente que proviene del sur y del este de Euro-

⁸ Omi and Winant, 1986: 33.

⁹ Deloria, 1987: 100.

pa.¹⁰ Le ha dicho algo a las experiencias de gente cuyo anhelo ha sido la asimilación, y que ha sufrido el dolor de lograr una asimilación exitosa con la pérdida de su identificación histórica. También ha sido un poderoso modelo para el feminismo liberal, con su agenda de asimilación al mundo público de los varones. Las metáforas raciales, por el otro lado, han dotado de un fundamento diferente a la imaginación política. En los Estados Unidos, la raza ha sido la marca de lo inasimilable, lo “verdaderamente diferente”. Como resultado de ello, los movimientos definidos “racialmente” han vacilado entre los polos de la asimilación y el nacionalismo de una manera inaccesible para las “minorías étnicas”.

El proyecto de liberación gay/lesbiana fue concebido en los Estados Unidos con base en los lineamientos de la política étnica o racial, en buena parte porque eso parecía políticamente efectivo.¹¹ El impacto de los movimientos por los Derechos Civiles y el Poder Negro sobre la imaginación política de los Estados Unidos, los volvió atractivos e imitables. El movimiento feminista blanco, igual que los movimientos gay y lesbiano, se apropió no únicamente de los (a menudo contradictorios) argumentos a favor de los derechos civiles y el orgullo de grupo, sino también de las descripciones y las metáforas de posición; como ha escrito Kobena Mercer sobre la situación en Gran Bretaña: “el orgullo negro actuó como una nivelación metonímica para la expresión del ‘orgullo gay’, del mismo modo que las nociones de ‘hermandad’ y ‘comunidad’ del discurso político negro influyeron en las afirmaciones de ‘sororidad global’ o de que ‘la sororidad es fuerza’.”¹² El gran componente de nacionalismo cultural presente en la política radical gay/lesbiana es resultado de esta articulación “racial”.

¹⁰ Aquí excluyo a la gente judía, primero porque la gente judía no es toda europea, y segundo porque hasta los ashkenazim (gente judía europea) no se ponen de acuerdo sobre si son “blancos” o no. El estatus de la gente judía es un ejemplo maravilloso de la inestabilidad de las articulaciones raciales, igual que de la extrema incomodidad que tal inestabilidad le causa a mucha gente (i.e. antisemitismo).

¹¹ Yo no quiero igualar aquí la etnicidad y la raza. Como Omi y Winant dejan bien claro: el paradigma de la etnicidad para entender la raza ha sido liberal en su mejor sentido, reaccionario en el peor, por sus implicaciones. Para hallar más discusión al respecto, ver Omi y Winant 1986. Para una discusión sobre los debates de la sexualidad como etnicidad, ver Steven Epstein, “Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism”, *Socialist Review* 93/94, mayo/agosto, 1987.

¹² Kobena Mercer, “‘1968’: Periodizing Politics and Identity”, en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treicher (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York, 1992, p. 434.

Las articulaciones étnicas y raciales de la sexualidad han coexistido en incómodo equilibrio en varias ciudades durante casi cincuenta años. Ambas, sin embargo, se han centrado en el mismo eje de esencialismo que conduce a tanta confusión y dolor. Aunque son políticamente eficaces para atraer la imaginación popular y en cuanto a sus prescripciones políticas implícitas, deben ser cuidadosamente negociadas si las lesbianas y los gays quieren evitar la simple imitación de algunos de los peores rasgos de aquellas articulaciones.

Para tratar la sexualidad como etnicidad se requiere una cierta cantidad de esencialismo.¹³ Con esto quiero decir que la sexualidad debe convertirse en un asunto de “afinidades y ataduras primordiales”, tal como lo es la etnicidad para la mayoría de la gente norteamericana.¹⁴ La sexualidad, específicamente la elección de objeto, debe terminar viéndose como algo dado y estable durante toda la vida de una persona. Esta estabilidad, a su vez, deberá ser descrita como algo que descansa sobre o que es resultado de una identidad sexual, un atributo persistente más allá de la “conducta”. Esta interpretación de la sexualidad coincide de hecho con las caracterizaciones prevalecientes en los Estados Unidos, donde las personas “realmente son” heterosexuales u homosexuales (aunque la homosexualidad sea vista como una condición rechazable y esperanzadoramente curable). La actividad sexual no define inevitablemente la identidad sexual —una puede entablar “sexo lesbiano” mientras se sigue identificando como heterosexual— pero generalmente se considera (tanto las lesbianas como los gays y las/os heterosexuales) que las personas que se encuentran en tal situación están en un estado de negación respecto de la “verdad” de sus identidades.

Barbara Ponse describe el “principio de consistencia” heterosexista que vincula la asignación de sexo, el género, la identidad, el rol de género, la elección de objeto sexual y la identidad sexual. A través de este enlazamiento, “femenino” resulta igual a “mujer”, que a su vez se vincula a “heterosexual” (que en este caso se vincula a la atracción por los varones). Con este esquema, una lesbiana no es “realmente” una mujer. Su identidad de género (“mujer”) está en conflicto con su identidad

¹³ Ver Epstein 1987: 13-15.

¹⁴ Esta frase es la que Harold Isaacs emplea en “Basic Group Identity: The Idols of the Tribe”, en Glazer and Moynihan, *Ethnicity*, p. 30.

sexual (“lesbiana”), y este conflicto se resuelve a través del estereotipo de que la lesbiana “masculina” es la lesbiana “real”.¹⁵

Ponse argumenta que, lejos de rechazar este principio de consistencia, las lesbianas adoptan una “trayectoria gay” correspondiente para la formación de una identidad lesbiana que “funciona como norma autobiográfica” entre las lesbianas blancas.¹⁶ La trayectoria se mueve desde “un sentimiento subjetivo de ser diferentes a las personas heterosexuales” atribuido a la atracción que se siente por las mujeres, hasta “la comprensión del significado homosexual o lesbiano de todos estos sentimientos y sensaciones”. El tercer escenario está en la aceptación de una identidad lesbiana: “salir del clóset”. Sobre esta base, la persona individual debe buscar una comunidad y tratar de tener relaciones sexuales y emocionales lesbianas. Como anota Ponse, cualquiera de estos elementos es suficiente para establecer la creencia entre las lesbianas de que una mujer es “lesbiana”, sea que lo reconozca o no. Las explicaciones lesbianas de la identidad sexual se conforman a lo que Omi y Winant han definido como la regla del “hipo-descenso” en la caracterización de la raza.¹⁷ Para la teoría racial, el hipo-descenso es la regla de que “hasta un poquito” hace que una “realmente” pertenezca a una u otra raza, usualmente a una estigmatizada. El corolario lesbiano de esto es la creencia de que “hasta un pequeño” deseo sexual lesbiano hace que una sea “realmente” una lesbiana, como si el deseo (y la raza) fueran entidades discretas, categorizadas por la naturaleza. Así, tanto las historias heterosexuales como las lesbianas suponen una realidad fija acerca de la “verdadera” identidad sexual, y buscan explicaciones para las desviaciones y las anomalías.

Dicha suposición ha sido cada vez más problemática para las lesbianas. El espacio de las lesbianas dentro del feminismo blanco, incluida la sanción de las relaciones lesbianas como “feminismo en acción”, ha dotado de medios a muchas mujeres blancas para identificarse como lesbianas sobre la base de lazos políticos y afectivos más que

¹⁵ Barbara Ponse, *Identities in the Lesbian World*, Greenwood, Westport, CT, 1978, pp. 24-29.

¹⁶ *Ibid.*, 124-133.

¹⁷ Omi y Winant 1986: 60.

como una actividad sexual.¹⁸ Tales elecciones, sin embargo, le han dado un giro diferente al esencialismo entre las lesbianas blancas feministas. Aquí, el esencialismo tiene menos que ver con la elección lesbiana de objeto que con las naturalezas masculina y femenina y las relaciones heterosexuales. Los primeros argumentos acerca de “dormir con el enemigo” presumían una naturaleza masculina monolítica y su correspondiente política feminista libre de ambigüedades. De acuerdo con esta interpretación, las lesbianas son las únicas que abandonan el mundo de la naturaleza (masculino o patriarcal) por el reino de la libertad (femenino o feminista).¹⁹

De cualquier modo, las nociones a propósito de las afinidades primordiales no han sido suficientes para establecer una articulación étnica de la sexualidad. El segundo elemento del modelo étnico es tener una cultura y una historia. Algunas lesbianas y gays han trabajado para establecer vínculos históricos y reclamar ancestros como parte del proyecto de “etnizar” la sexualidad. Por ejemplo, Judy Grahn ha argumentado que “la cultura Gay [*sic*] es muy antigua y ha sido aplastada hasta un estado subterráneo de existencia”; pero que a pesar de todo ello ha sido de cualquier modo “continua”.²⁰ Para establecer su argumento, Grahn se mueve a lo largo de los continentes, el tiempo y los deseos sexuales. Ella incluye como ancestras, a mujeres que tuvieron sexo exclusivamente con varones, pero que desafiaron los estereotipos blancos modernos acerca de la conducta “femenina”.²¹ Para Grahn, el eslogan feminista de los primeros tiempos radicales que decía “el feminismo es la teoría, el lesbianismo, la práctica” se ha transformado en “actuar de las maneras celebradas por el feminismo, hace que una sea lesbiana”. Así, la

¹⁸ Para hallar ejemplos de ello, ver Celia Kitzinger, *The Social Construction of Lesbianism*, Sage, Londres y Newbury Park, 1987.

¹⁹ Aquí viene especialmente a mi mente la obra de Mary Daly, y también el argumento de Adrienne Rich en 1980. Ver Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Beacon, Boston, 1978, y *Pure Lust*, Beacon, Boston, 1982; y Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs* 5/4, verano 1980, pp.631-660.

²⁰ Judy Grahn, *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds*, Beacon, Boston, 1984, pp. xiii y xiv.

²¹ Ver por ejemplo pp. 139-144, donde Grahn deriva el epíteto *bulldyke* (“manflora machorra”) de la reina Boudica de los celtas, sin tener ninguna evidencia de que Boudica haya deseado o se haya acostado con una mujer; así que en realidad sólo se le da ese estatus ancestral a Boudica por su independencia y fuerza física.

apropiación lesbiana de las mujeres que no desean ser convencionales, proceso descrito por Ponse, se extiende a todo lo largo del tiempo y la cultura.

El proyecto de Grahn falsifica su experiencia de haber crecido en una sociedad medicalizada lesbofóbica. Para ella, el marcador decisivo del lesbianismo en el pasado es la inversión del rol de género. Como ha hecho notar Scott Bravman, el proyecto de Grahn ignora el hecho de que las sociedades no europeas no siempre asignan y ligan el género y la sexualidad como lo hacen los europeos y los euro-americanos: así que el *berdache*, interpretado por los euro-americanos como “homosexual”, no se define (dentro de estas culturas nativas de Estados Unidos donde el *berdache* es una institución) por su orientación sexual sino por una alineación diferente a la prevaleciente entre el sexo biológico y el género social.²² La obra de “recuperación” de escritoras como Grahn equivale a la colonización de otras culturas para servir a un movimiento contemporáneo, en su mayoría euro-americano. Al actuar de esta manera, esta obra trata a las otras culturas y a las lesbianas contemporáneas de forma incompleta. La centralidad de la inversión enmascara un entendimiento prefeminista y medicalizado de la homosexualidad. Al extender esta alineación del género y el deseo a otras culturas, también las representa en forma equivocada.²³

La creación de una historia es parte del esfuerzo para justificar nuestras vidas. Sin embargo, la justificación “exitosa” no tiene que ver con la demostración de longevidad; los fundamentalistas judíos, cristianos y musulmanes están completamente de acuerdo en que la sodomía se practicaba en Sodoma. Tampoco será suficiente para terminar con la opresión, demostrar que la “homosexualidad es una forma de ser”, más que una “conducta”.²⁴ La medicalización fue precisamente

²² Scott Bravman, “Invented Traditions: Take One on the Lesbian and Gay Past”, *NWSA Journal* 3/1, invierno, 1991, pp. 86.

²³ Las cosas no son menos complejas cuando los sujetos de la apropiación son gente blanca moderna que no eligió la identidad de las lesbianas. Adoptar a las mujeres independientes como héroes o motivo de inspiración no es algo problemático; adoptarlas como ancestros sí lo es. Cada adopción conlleva una redefinición retrospectiva de esta gente en términos que no estaban realmente a su alcance, o que lo estuvieron pero ellas rechazaron.

²⁴ Grahn, *op. cit.*, p. xiv.

esa demostración; pero no les ha servido bien a las lesbianas ni a los gays. Incluso el argumento de que hay y hubo una “cultura” no detendrá la “guerra cultural” de la derecha; los europeos y los euro-americanos (incluidas las mujeres blancas, los gays y algunas lesbianas) han demostrado ser capaces, e incluso poseer una voluntad férrea, para destruir otras culturas.²⁵ La Nueva Derecha discute con gusto sobre la “cultura gay”, y acusa a la vez a sus miembros de estar destruyendo a los Estados Unidos. Las tradiciones inventadas no nos van a funcionar como política. Pero esto no quiere decir que cualquier intento por tratar con el pasado y rendir honor a los héroes esté equivocado. Esto quiere decir que tales intentos siempre deben ser modestos, conscientes de sus limitaciones y probables equivocaciones.

Etnicidad posmoderna

El posmodernismo no sólo trabaja para desconstruir los reclamos lesbianos sobre la etnicidad, sino la misma categoría general de etnicidad. En esto no está sola la gente que se dedica a ejercer la teoría posmoderna, sino que se les une todo ese amplio espectro de “construccionistas sociales” que han cuestionado que se considere como primordial la etnicidad, en vez de considerarla estratégica o funcional. Desde este último punto de vista —conocido como “circunstancialista”, “opcionalista” o “construccionista social”—, la etnicidad es “una posibilidad estratégica peculiarmente adaptada a los requerimientos de movilización social en el estado moderno de gran escala”.²⁶ La etnicidad se convierte más en un asunto de adscripción “putativa” que “absoluta”,²⁷ distinguible de la afiliación voluntaria no por su tipo sino por su grado.

²⁵ Ver, por ejemplo, Kathleen M. Blee, *Women of the Klan: Racism and Gender in the 1920s*, University of California Press, Berkeley, 1991, y Randy Shilts, *Conduct Unbecoming: Gays and Lesbians in the U.S. Military* St. Martin's, Nueva York, 1993. Aunque que Shilts no documenta que haya racismo activo entre los gays y las lesbianas, la mayoría de sus sujetos de su estudio desean servir en la milicia de los E.U.A., sin encontrar ninguna problema con su misión como fuerza colonizadora.

²⁶ Peter K. Eisinger, “Ethnicity As A Strategic Option: An Emerging View”, *Public Administration Review* 38/1, enero/febrero, 1978, p. 90.

²⁷ Ver Donald L. Horowitz, “Ethnic Identity”, en Glazer y Moynihan, *op. cit.*, p. 114.

La oposición conceptual entre asociación voluntaria y adscripción absoluta se apoya en los modelos liberales de sociedad en donde la persona es agente de la asociación voluntaria (esto es, sin presión, aparte de una “afinidad subjetiva”), o está fija en el espacio social por factores más allá de su control. La exposición que hizo Marx de las funciones ideológicas de esta oposición dentro del capitalismo no le permitió evitarla en su propio pensamiento, y el marxismo ha oscilado, durante un siglo, entre el voluntarismo y varios determinismos. El cuestionamiento a fondo de este modelo requiere que pongamos en duda la idea de “sociedad” como una “totalidad fundante de sus procesos parciales”,²⁸ y mejor trabajemos con la descripción de las relaciones sociales como prácticas articuladoras que producen y/o modifican las identidades de las personas individuales. La “etnicidad” entonces puede verse como una de tales articulaciones, una “construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el significado”.²⁹

Con tal punto de vista, la pregunta ya no puede ser planteada como: “¿es el lesbianismo análogo a la etnicidad?” Más bien, la pregunta es: “¿cuáles son las implicaciones de esa analogía? ¿Qué tipo de relaciones se establecen a través de esta articulación del lesbianismo?”

Tal y como ha sido desarrollado por escritoras como Grahn, el modelo étnico tiene muy poco que ofrecer a las lesbianas feministas. Esto se debe a varias razones. Primero, la articulación continuamente se apoya sobre un punto de vista esencialista acerca del lesbianismo, un punto de vista que ya cuestioné en la sección precedente. Este esencialismo quizá explica la experiencia de quienes han sido lesbianas toda su vida; pero no puede dirigirse en forma adecuada a los deseos y entendimientos de quienes sintieron atracción por las mujeres estando ya avanzada su vida. Segundo, el modelo de la etnicidad se apoya fundamentalmente sobre un punto de vista medicalizado acerca de la sexualidad, en donde la elección de objeto sexual y la identidad de género están alineadas “de modo natural”. Finalmente, esta articulación pone en acto una identidad “natural” con los varones gays, una identidad que muchas lesbianas feministas pondrían en duda. Tal vez sea ésta la razón por la que muy

²⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres y Nueva York, 1985, p. 95.

²⁹ *Ibid.*, p. 113.

pocas lesbianas se han involucrado en debates sobre la etnicidad. Pero conforme las lesbianas y los gays entran a pelear batallas políticas de manera abierta en los Estados Unidos, la analogía étnica aparece más comúnmente, y por eso merece ser discutida. Yo argumentaré más adelante que no necesitamos esta analogía para defender los derechos civiles. Si no necesitamos el paradigma étnico para los derechos civiles, y dados sus riesgos en lo que se refiere al nacionalismo cultural y al esencialismo, entonces podemos y debemos deshacernos de él.

El lesbianismo: ¿un nuevo mestizaje?

Hay otra articulación “racial” que ha sido atractiva para muchas lesbianas blancas. Ésta es la visión de la mestiza, descrita de manera notable por Gloria Anzaldúa. En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa describe y presenta la historia y la conciencia de la mestiza.³⁰ La historia del suroeste de los Estados Unidos, de Aztlán, es una historia de conquista tras conquista, de indígenas mezclándose con españoles, anglos y afro-americanos. En esto, se parece al resto de los Estados Unidos, de hecho se parece a todo el continente americano. El rasgo distintivo del suroeste es la sobrevivencia de los pueblos indígenas como pueblos distintos, y simultáneamente como mezclas, como historia viva de violaciones y matanzas y amores y recuerdos. Está demarcación, que siempre está deslizándose, es evidente hasta en los nombres empleados para delinear la herencia: *chicano* tiene implicaciones contrarias a las de *hispano-americano* o *mexicano-americano*, y, como hace notar John García: “la elección de etiqueta étnica que uno hace puede variar con la situación social”.³¹ La auto-etiquetación de Anzaldúa como chicana, la enmarca como políticamente radical, orgullosa de su existencia fronteriza, como alguien que no busca la pureza de sus ancestros indígenas ni el privilegio de los españoles, sino que más bien persigue los valores distintivos de la historia mestiza.³²

³⁰ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987.

³¹ John A. García, “Yo Soy Mexicano...: Self-Identity and Sociodemographic Correlates”, *Social Science Quarterly* 62/1, 1981, 89.

³² García encontró que *chicano* era generalmente usado por las personas jóvenes y aquellas de más elevados niveles de educación con que se entrevistó, y que se encontraba virtualmente ausente entre aquellas personas que habían nacido en México.

El lesbianismo de Anzaldúa impide su plena o fácil asimilación a la cultura chicana, igual que su herencia étnica la marca dentro de las comunidades lesbianas blancas. Ella compara las dos exclusiones, tratándolas más bien como puentes:

Como mestiza,³³ yo no tengo país, mi tierra de origen me expulsó; sin embargo, todos los países son míos porque soy la hermana o amante potencial de cualquier mujer. (Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me desconoce; pero soy de todas las razas porque lo *queer* que hay en mí lo hay en todas las razas.)³⁴

La formulación de Anzaldúa puede ser leída como una cosificación de la identidad lesbiana; las referencias a “lo *queer* que hay en mí”, las declaraciones de que las lesbianas “no tienen raza” en tanto que lesbianas, pueden hacer parecer que está reinstalando la “moderna” noción de identidad universalista. Sin embargo, ése no es el sentido de Anzaldúa en lo aquí citado. Ella no declara que no tiene raza, sino que su “propia gente” la rechaza y la niega. Retiene un vínculo con “todas las razas” a través de sus conexiones con otras lesbianas. Esto se aclara en un ensayo posterior, donde Anzaldúa sostiene que: “Aunque las más profundas conexiones que tienen las lesbianas de color sean con sus culturas nativas, también tenemos fuertes lazos con otras razas, incluyendo a la gente blanca. Aunque ahora se está dando un retorno fuerte al sentimiento nacionalista, en nuestra interacción cotidiana las feministas lesbianas de color somos ciudadanas del planeta de forma más verdadera”.³⁵ Esto no es simplemente un asunto de la buena voluntad de las feministas lesbianas, sino que más bien refleja que “la cultura blanca y sus perspectivas están inscritas sobre/dentro de nosotras”.³⁶

Tal vez la lección más importante que las lesbianas blancas pueden aprender de la discusión de Anzaldúa es el rechazo del “separatismo ontológico”. El rechazo heterosexista a las lesbianas como pertenecientes a alguna otra parte, usualmente al enemigo, encuentra su contraparte en una visión separatista en donde las lesbianas no pertencen

³³ En español, en el original.

³⁴ Anzaldúa, *Borderlands*, 80.

³⁵ Anzaldúa, “Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island: Lesbians-of-Color Haciendo Alianzas”, en Lisa Albrecht y Rose M. Brewer (eds.), *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances*, New Society Publishers, Filadelfia 1990, p. 222.

³⁶ *Ibid.*, 223.

“realmente” al mundo en el que crecieron y en el que encontraron dolor y aislamiento. El separatismo ontológico es distinto de ciertos separatismos políticos que se enfocan sobre la necesidad de un momento de separación para construir y reforzar las identidades amenazadas. Mientras que estos últimos tratan el separatismo no como solución final sino como parte de un movimiento hacia el cambio social general, el primero describe el separatismo como un reconocimiento de las diferencias fundamentales y permanentes entre los varones y las mujeres (o las lesbianas y cualquier otra gente) que hacen imposible la acción común.³⁷

La mestiza tiene momentos de separación, pero el aspecto fundamental del mestizaje es la doble incapacidad para llegar a separarse por completo o para llegar a pertenecer completamente. Si “pertenecer” requiere la exclusión de otro(s), la mestiza solamente puede pertenecer sacrificando parte de ella misma; y en este caso, no toda ella ha vivido entonces para pertenecer. Lo que sobrevive no es la mestiza, sino parte de una persona. La separación es, asimismo, una negación de su propia realidad, de elementos de su vida que permanecen siendo significativos. Como consecuencia de ello, la mestiza se enfoca en las mezclas, en la inclusión más que en la exclusión. Estas mezclas no son la simple trascendencia del conflicto y la oposición, sino la internalización de la lucha. Las mestizas pertenecen incluso al lugar en el que “su propia gente” las niega, pues pertenecen a través de sus conexiones con otras personas.³⁸

Así, las identidades de mestiza son paradigmáticas de la ontología social posmoderna donde las identidades sociales son tratadas como “el punto de encuentro para una multiplicidad de prácticas articuladoras,

³⁷ El separatismo ontológico generalmente es adoptado por mujeres que no siempre se identifican en público como separatistas, por ejemplo: Mary Daly y Sonia Johnson. Para encontrar descripciones y argumentos de lo que estoy llamando separatismo político, ver K. Hess, Jean Langford y Kathy Ross, “Comparative Separatism”, en Sarah Lucia Hoagland y Julia Penelope, *For Lesbians Only*, Only Women Press, Londres, 1988, pp. 125-132; Bette S. Tallen, “Lesbian Separatism: A Historical and Comparative Perspective”, en *For Lesbians Only*, pp. 132-145; y Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto, CA, 1988.

³⁸ Ver Norma Alarcón, “The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism”, en Gloria Anzaldúa (ed.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras*, Aunt Lute Foundation, San Francisco, 1990; Cherrie Moraga, “A Long Line of Vendidas”, en *Loving in the War Years*, South End, Boston, 1983.

muchas de ellas antagónicas”.³⁹ El mestizaje no es una esencia, sino que es la transgresión misma de la esencia, un “punto de partida, una marca de diferencia, que permite la expresión de otras diferencias”.⁴⁰ Las mestizas “hacen malabares con las culturas” con su(s) “personalidad(es) plural(es)”.⁴¹ Ésta no es una valoración de la disociación o del síndrome de personalidad múltiple, como han insinuado algunos críticos. La multiplicidad de la mestiza no es una simple fractura interna, el fracaso de la construcción de una personalidad integrada, sino que es una realidad sociohistórica. Contra quienes quisieran hacer que las mestizas “elijan” un aspecto de sus vidas, una cultura sobre las otras, Anzaldúa insiste en que todas sus “personalidades” son parte de su yo integrado. Y ello es evidente en los escritos de Anzaldúa, donde el “nosotras” se mueve de página en página, refiriéndose a veces a la gente *queer*, a veces a lo/as chicano/as, a veces a las feministas. La contextualización del “nosotras” cambiante hace que sea imposible leer sus declaraciones como simples llamados a la unidad, para mejor llamarnos al reconocimiento de todas sus locaciones, de una vez y por igual.

Esto no significa que Anzaldúa sea “posmoderna”, o que todo aspecto de la mestiza pueda ser replicado y capturado por la teoría postestructuralista. La pertenencia de la mestiza para Anzaldúa no es un simple asunto de elección, de afiliación voluntaria, sino de la historia y de la densidad social. En esa evocación de la historia y la rebelión, y en su compromiso político, ella se encuentra aliada con Michel Foucault. Sin embargo, no es simplemente “foucaulteana”, como si bastara con leer a Foucault para decir qué es lo que piensa Anzaldúa. Ella conserva un sentido del misterio en el corazón del ser que se desvanece en las últimas obras de Foucault. En este reconocimiento del misterio ella está en la misma senda de Lyotard, Nancy y Derrida, pero en el caso de Anzaldúa se da una alianza entre una tesis política fuerte y la humildad filosófica más poderosa que en los pensadores mencionados. Su reconocimiento de la incompletud de toda identidad y todo proyecto no la conduce a la

³⁹ Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁰ Jacquelyn N. Zita, “Lesbian Body Journeys: Desire Making Difference”, en Jeffner Allen (ed.), *Lesbian Philosophies and Cultures*, State University of New York Press, Albany, 1990, p. 342.

⁴¹ Anzaldúa, *Borderlands*, p. 79.

inacción, ni al continuo aplazamiento de lo político, como ha sido el caso con tantos pensadores postestructuralistas o posmodernistas.⁴² Más bien, esto la conduce a una “aceptación radical de la vulnerabilidad”,⁴³ en términos de Gayatri Spivak. La mestiza es definida por sus cambiantes territorios y sus identificaciones incompletas, pero la inestabilidad y la incompletud de los territorios y las identificaciones no los vuelve menos “reales” que muchos que son unificadores. Apuntan hacia la naturaleza histórica de todos los territorios y las identidades, más que a su naturaleza ontológica.

Como lesbianas, nosotras (tanto las lesbianas blancas como las lesbianas de color) somos constantemente negadas por nuestras familias o nuestras comunidades, rechazadas de todas las instituciones sociales más importantes, pero el hecho de haber nacido y vivido dentro de esas comunidades y culturas no se borra fácilmente. Nosotras podemos ser definidas como otra, pero de hecho nosotras siempre estamos aquí, siempre estamos presentes frente a esas personas que nos negarán. El lesbianismo no nos ubica como integrantes de una cultura que están atrapadas por nacimiento o circunstancia en una tierra extraña. Como explica Iris Young, la diferencia “no es la otredad absoluta, una ausencia completa de atributos relacionados o compartidos”,⁴⁴ sino que existe dentro de un campo discursivo originador del sistema de relaciones de lo mismo/otro, similar/diferente. Si las lesbianas blancas de clase media rechazan la diferencia e insisten en la otredad, en la exclusión absoluta, estamos copiando tal cual las estructuras de dominación que prevalecen en la actualidad.

Más que ser marginales, más que quizá ser liminales, las lesbianas son centrales para las sociedades que las repudian. No se nos acepta como lesbianas, pero esto es insuficiente para demostrar que haya algún lugar al que realmente pertenezcamos. Es tentador pensar que debemos pertenecer a algún lugar por completo; pero debemos ofrecerle

⁴² Ver Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, cap. 4; Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, editado por Sarah Harasym, Routledge, Nueva York, 1990, p. 13.

⁴³ Spivak, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁴ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 98.

resistencia a esa tentación.⁴⁵ El ideal de una pertenencia completa y sin complicaciones descansa sobre el ideal de un yo unitario y armonioso, y nos exige buscar y eliminar los obstáculos que impiden alcanzar esta unidad armoniosa.

Esto no quiere decir que no haya, no habrá o no debería haber alguna cosa como “la cultura lesbiana”. Las culturas lesbianas se están convirtiendo en una realidad social; la cuestión no está en cómo hay que construir culturas lesbianas, sino en qué tipo de culturas queremos construir.⁴⁶ El desarrollo histórico de las comunidades lesbianas nos alerta sobre el hecho de que no hay tal cosa como “la cultura lesbiana” a la que todas nosotras tengamos que pertenecer; más bien, hay muchas culturas y subculturas lesbianas. “La cultura lesbiana” no puede ser un monolito ni una totalidad que incluya todas nuestras vidas, y esto es un aspecto fortalecedor. Debemos reconocer y retener nuestras posiciones dentro de la sociedad dominante, en tanto grupo y como personas individuales, o nos arriesgamos a perder partes importantes de nosotras mismas, así como cualquier posibilidad para la intervención política.

Interpretación y apropiación

Hay dos argumentos directos para legitimar el uso del concepto de mestiza para describir las vidas de las lesbianas blancas. El primero está en que Anzaldúa entiende el mestizaje de esta manera, y que por tanto tal uso es simplemente fiel a su intento. Este argumento puede

⁴⁵ “Hay cuando menos dos formas de aislamiento del lesbianismo en el discurso feminista: por el descuido homofóbico y su relegación a los márgenes, y por el centramiento lesbiano-feminista, que ha tenido por momentos el paradójico efecto de remover al lesbianismo y a la sexualidad de su inserción en las relaciones sociales.” Biddy Martin y Chandra Tolpade Mohanty, “Feminist Politics: What’s Home Got to Do with It?”, en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 203.

⁴⁶ Ann Ferguson hace una argumentación similar acerca de las condiciones de existencia para las lesbianas en su respuesta a Adrienne Rich, “Patriarchy, Sexual Identity, and the Sexual Revolution”, en Nannerl O. Keohane, Michelle Z. Rosaldo y Barbara C. Gelpi (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 147-161. Ver también Ann Ferguson, “Is There A Lesbian Culture?”, en Jeffner Allen, *Lesbian Philosophies and Cultures*, State University of New York Press, Albany, 1990, p. 82.

dejarse de lado si leemos sus últimas referencias a las mestizas. En su planteamiento ante la plenaria de la Asociación Nacional de Estudios de la Mujer (National Women's Studies Association), Anzaldúa hizo repetidas veces referencia a las "lesbianas mestizas" y las "personas mestizas *queer*".⁴⁷ Las comparó con las "lesbianas blancas", la gente con quien las mestizas tienen que hacer alianzas. Para Anzaldúa, según parece, el mestizaje es una categoría racial o étnica. Aunque las mestizas también pueden ser lesbianas, el mestizaje es usado aquí por Anzaldúa como una categoría racial y no como una sexual.

El segundo argumento, más complejo, descansa sobre la analogía entre el lesbianismo y el mestizaje como lugares de opresión y de cultura de oposición. Esta es la posición según la cual resulta adecuado utilizarlo de esta manera, ya sea que Anzaldúa pretendiera que el lesbianismo fuera entendido como mestizaje o no. Dicho argumento consta de varios elementos. Primero, debemos argumentar que la apropiación de las ideas de un(a) autor(a) de una manera que esta persona no endose por completo, se considera "válida" en las relaciones académicas públicas. Esto sucede usualmente en casos en los que los autores pertenecen a grupos dominantes.⁴⁸ Pero ¿acaso la posición de Anzaldúa como lesbiana de color hace cambiar aquí las reglas?

Algunas autoras feministas han comenzado a escribir acerca de los límites de la interpretación que hacen las mujeres blancas de los textos de las mujeres de color, pero ha habido menos discusión acerca del uso apropiado de esos textos para el análisis de las vidas de las mujeres blancas.⁴⁹ Esta separación se debe primero que nada a la posición hegemónica de la teoría feminista blanca, que a menudo conduce a que las mujeres blancas lean la obra de las mujeres de color como antropología, como si estuvieran aprendiendo acerca de las otras, en vez de utilizar estos textos para la introspección. Así, por ejemplo, virtualmente todas las feministas reconocen ahora que nuestros análisis deben incluir los efectos de la raza y la clase en las vidas de quienes han sido

⁴⁷ Anzaldúa, "Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island".

⁴⁸ En estos casos, la cuestión no está en ver si se es fiel a la fuente citada cuando se usan sus ideas, sino en qué caso tal uso no constituye una cooptación o colonización al privilegiar la obra de tales autores.

⁴⁹ Nancy Caraway, *Segregated Sisterhood*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1991.

marcadas como inferiores dentro de esas estructuras, pero las feministas blancas generalmente fallan al examinar los efectos de la raza sobre las mujeres blancas o de la clase para las mujeres blancas de las clases medias o altas.⁵⁰

Entonces las feministas necesitan discutir qué tanto o de qué maneras la teoría de las mujeres de color puede ser usada por las mujeres blancas en las descripciones de nuestras situaciones. No creo que haya una respuesta única para este problema. Kobena Mercer distingue, por ejemplo, entre la apropiación implicada en el “negro blanco”, una figura representativa de la alienación blanca de la cultura de la clase media blanca, representada por Elvis Presley y Mick Jagger, y la identificación de Jean Genet con las Panteras Negras y los luchadores por la libertad de Palestina. La primera opera desde una base de inconciencia y rechazo, una inconciencia que conduce a la apropiación más que a la solidaridad política. En cambio, la posición de Genet es más bien una que “no trata de controlar o asimilar la diferencia sino que habla desde una posición de igualdad como parte de una lucha compartida para descolonizar los modelos de la subjetividad”.⁵¹

Este ejemplo sugiere que la identificación deberá reconocer siempre las diferencias entre la ubicación social del autor original y la de quien lo usa. Este reconocimiento incluye la voluntad de prestar atención y aceptar las correcciones de los errores propios, puesto que, como Trinh T. Minh-ha sugiere:

la hegemonía funciona emparejando las diferencias y estandarizando los contextos y expectativas en los más pequeños detalles de nuestras vidas diarias. Descubrir este emparejamiento de las diferencias es, por tanto, ofrecerle resistencia a esa misma noción de diferencia que, definida desde la perspectiva del amo, a menudo recurre a la simplicidad de las esencias.⁵²

⁵⁰ Esto sólo lo valgo para las mujeres blancas porque los miembros de la clase media de otros grupos raciales con bastante frecuencia están extremadamente conscientes del sitio en que les sitúa su clase dentro de sus comunidades; a diferencia de las comunidades blancas, la condición de clase media es significativa entre la gente de color.

⁵¹ Mercer, art.cit., p. 434. Sobre este problema, ver también Catharine Stimpson, “Thy Neighbor’s Wife, Thy Neighbor’s Servants”; Women’s Liberation and Black Civil Rights”, en Vivian Gornick y Barbara K. Moran (eds.), *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, Basic Books, Nueva York, 1971, pp. 622-657.

⁵² Trinh T. Minh-ha, “Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference”, en *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras*, p. 372.

Resistir al “emparejamiento de las diferencias” requiere prestar cuidadosa atención a los detalles de la historia y de la vida diaria que producen posiciones y conciencias particulares. Esto debe equilibrarse por medio del reconocimiento de que tales detalles nunca serán suficientes para dar cuenta de una posición o conciencia, dado que “las diferencias no únicamente existen entre la gente de afuera y la gente de adentro”, sino también “al interior mismo de la gente que está afuera, y al interior de la gente que está adentro.”⁵³

Una de las consecuencias del reconocimiento de la diferencia ha sido el argumento de que las mujeres blancas no deben intentar interpretar la obra de las mujeres de color, porque tal interpretación es siempre un acto de apropiación realizado desde una posición hegemónica. Este argumento no se sostiene ni teóricamente ni políticamente. No es posible leer sin interpretar; dicha distinción se apoya en nociones positivistas de lectura que no se sostienen. La consecuencia política de esta puesta en entredicho es el fortalecimiento de la brecha, el congelamiento de las mujeres blancas dentro de sus privilegios y su acompañante cortedad de comprensión, al cerrar las puertas de la otredad en contra de ellas. Una política de este tipo bloquea cualquier esperanza de entendimiento común.⁵⁴

Al alejarnos de la idea de “diferencia”, que a menudo conduce a este tipo de brechas insuperables, y acercarnos a la especificidad de las ubicaciones o “puntos de identidad”, podemos reconocer las desigualdades de poder y posición (así como de diferencias no tan fácilmente observables en una estructura lineal de medición) a la vez que mediante ese mismo reconocimiento descubrimos y articulamos las vinculaciones entre nosotras.⁵⁵ La especificidad proporciona el terreno para la comunalidad sin emparejamiento, y así abre la posibilidad para una apropiación antihegemónica.

⁵³ *Ibid.*, p.375.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Reconozco que éste no es únicamente el caso de la *différance*, pero la *différance* sufre la tentación de evadir la localización más que tratar de especificarla, produciendo un “antiesencialismo” que es políticamente anémico. Para el concepto de “puntos de identidad”, ver Teresa de Lauretis, “Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts”, en *op. cit.*, p. 9.

El mestizaje, en su uso actual, se refiere a la experiencia histórica de la opresión y la resistencia, de vivir dentro y también transgrediendo las categorías de raza que estructuran la dominación dentro de los Estados Unidos. No se refiere a ninguna mezcla de culturas o identidades, sino a la historia específica de Aztlán. En los Estados Unidos, la apropiación blanca pone en peligro esta importante distinción política. Los Estados Unidos es el crisol donde todo se mezcla, dentro de ciertos límites estrechos. El mismo término de “blanco” es justificable sobre todo porque los cristianos europeo-americanos se han mezclado en una especie de estofado, en vez de mantenerse centrados sobre las naciones de las que ellos o sus ancestros emigraron. ¿Qué puede, entonces, impedir que los varones heterosexuales blancos adopten la etiqueta de mestizos y reclamen una igualdad de posición con respecto de las lesbianas chicanas?⁵⁶ ¿No podría la noción de mestizaje terminar convertida en una categoría totalmente inútil? El peligro político de conceptualizar a las lesbianas blancas como mestizas no reside en la interpretación de la identidad y la política lesbianas, sino en hacer una imitación que oscurece distinciones relevantes para las batallas raciales, y por tanto fracasar como aliadas.

Alguien puede tomar en cuenta esta cuestión sin abandonar por entero el concepto. Se puede hacer esto mediante la descripción clara de las diferencias entre la etnicidad y la raza en los Estados Unidos, diferencias que definen los límites de los ingredientes que conforman el crisol. Al hacerlo, vemos que las personas “blancas” de los Estados Unidos son generalmente de “raza indefinida”, pero que sus diferentes “raíces” étnicas no sirven de base para la opresión actual; ya no son públicamente pertinentes, sino que ahora son simple materia de resonancia afectiva. Esto se puede ver con mayor claridad si observamos que la ley de hipo-descenso no tiene aplicación entre la gente blanca; no debatimos acerca de si alguien “realmente” es de Hungría o Francia o Inglaterra, como sí lo hacemos de modo rutinario para establecer si alguien “realmente” es negro o nativo americano o judío o hispano. El esencialismo que deja al discurso racial fuera del discurso de la etnicidad también sirve para marcar la separación entre lo políticamente importante y lo “privado”. El mestizaje vivido por Anzaldúa es una experien-

⁵⁶ Le doy las gracias a Iris Young por esta interrogante.

cia de conflicto precisamente porque uno de sus “elementos” es privilegiado sobre el otro, y de este modo, su posición entre estos elementos tiene consecuencias directas sobre su vida. Esta inequidad de posición, y el racismo que define las dos (o más) posiciones como entidades discretas y concretas (tal como ocurre con la “sangre”), es lo que produce el dinamismo único de su identidad y política mestizas. Este dinamismo no se halla en la “indefinición de raza” de los hombres blancos, cuando su acrisolamiento fue producido sin tensiones.

Por ejemplo, mis hermanos tienen ancestros que son ingleses, holandeses, judíos ashkenazi y demás que se hayan ido añadiendo durante las generaciones de vida en Norteamérica. Estas distinciones eran pertinentes para sus ancestros: el alboroto de las luchas políticas entre holandeses e ingleses en Nueva York, el origen del sufrimiento para los judíos en la sociedad de los Estados Unidos del siglo veinte, etc. Sin embargo, estas distinciones no han ingresado en su conciencia como algo más que las interesantes historias de sus ancestros. Educados como protestantes episcopalianos, con apellidos ingleses, no han vivido como mestizos sino como “americanos” sin ninguna otra etiqueta que los extranjerice. Yo he compartido esa indefinición de raza, pero de una manera algo diferente. A través de los lazos con una de mis abuelas, por un buen tiempo me identifiqué con los judíos de manera más profunda que con los anglos. Esto produjo tensiones personales, pero no hubo efectos sociales —nadie me excluyó de los hoteles o clubes o hizo declaraciones antisemitas delante de mí, como sí lo hicieron con mi abuela y mi madre. De esa forma, mis “raíces” no me ubicaron automáticamente en la posición de una mestiza.

El lesbianismo, sin embargo, sí hizo aparecer esta tensión dentro de mi vida. En la sociedad heterosexista, como en la sociedad racista, una debe ser una cosa o la(s) otra(s) —no hay lugar para la indefinición sexual. Las leyes del hipo-descenso aquí se aplican muy bien, como lo hacen en el discurso racial. Aquellas personas que se identifican como lesbianas y se experimentan a sí mismas por medio de esa concepción del yo, viven en una constante situación de esto o lo otro: una, o está “en el clóset”, haciéndose pasar por una buga común y corriente y experimentando la pérdida de yo que todo eso conlleva; o una está “afuera” y encara las consecuencias convertidas en acoso, graves pérdidas económicas, amenazas de violencia y pérdida del apoyo familiar que es lo que a menudo sigue a esa decisión.

Pero esto todavía no es suficiente para el mestizaje. Fundamentalmente, el lesbianismo es una diferencia que la mayor parte de nosotras podemos elegir o no manifestar. Aunque la necesidad de ocultarse es opresiva, tener la posibilidad de esconderse distingue a las lesbianas de los grupos racialmente definidos. Anzaldúa reconoce los pesares del heterosexismo y la homofobia, pero califica estos pesares por debajo de lo que experimenta cuando las mujeres blancas parecen calificar al racismo por debajo del sexismo como tema de discusión, cuando ella siente que “después de todos nuestros diálogos y luchas, mi identidad cultural *todavía* se deja de lado, es minimizada por mis así llamadas aliadas que inconscientemente califican al racismo como una opresión menor al sexismo”.⁵⁷ Las “culturas lesbianas” en las que predominan las mujeres blancas han constituido a menudo un espacio en el que se evita la experiencia del mestizaje, no se celebra. Las lesbianas de color son “viajeras del mundo” dentro de tales culturas lesbianas, igual que lo son entre las personas heterosexuales de sus varias razas.⁵⁸ Como lo describe Anzaldúa: ser una mestiza tiene que ver con la integración de la diferencia como una realidad vivida a diario, y no simplemente como la “pertenencia” a múltiples grupos que aparentemente se oponen entre sí.

Históricamente, las feministas blancas de los Estados Unidos han articulado su opresión mediante lineamientos que han tomado prestados de los movimientos de liberación racial. Al hacer esto, a veces no han explorado las particularidades de la opresión de las mujeres como tales, en vez de ello se han enlazado de manera prematura a los marcos desarrollados en otras luchas sociales. Un momento central para ir a lo específico es la descripción y teorización de nuestras propias posiciones. No necesitamos, y no podemos, abandonar las analogías y las metáforas (herramientas cruciales para la lucha política), pero no debemos permitir que éstas ocupen el lugar que merece la consideración de *todas* las formas en que la raza, la clase, el género y la sexualidad (entre otras cosas) influyen en nuestras vidas *todas*. Apropiarse del mestizaje no sirve para construir alianzas; sirve para convencer a las mestizas de que las mujeres blancas nada más no entienden, que las mujeres blan-

⁵⁷ Anzaldúa, “Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island”, 218.

⁵⁸ Para la noción de “viajeras mundiales”, ver Maria Lugones, “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception”, *Hypatia* 2/2, 1987.

cas están ciegas con respecto a su propio privilegio y que han olvidado por completo la fuerza de la historia. Nuestras alianzas no se pueden construir si nos colgamos de las identidades de las otras. El proceso de articulación democrática no es de igualación, ni siquiera de hacer similares, sino que es un proceso de enlazamiento entre elementos separados. Tal enlazamiento debe reconocer esas disparidades, o si no simplemente se renueva la colonización.

Conciencia mestiza

En vez de apropiarse la posición de la mestiza, las lesbianas blancas de clase media pueden aprender de la discusión de Anzaldúa sobre la conciencia mestiza. El poder de la conciencia mestiza yace en el rechazo del dualismo y las fronteras que han servido para limitarnos y separarnos, de una con otra y de la plenitud de nosotras mismas. Las mestizas, nos dice Anzaldúa: salen adelante porque “desarrollan tolerancia hacia las contradicciones, tolerancia hacia la ambigüedad”.⁵⁹ Esta tolerancia permite tener una mayor aceptación del conflicto como algo necesario y fructífero, en vez de algo amenazante. En esto, Anzaldúa se encuentra en claro contraste con teóricas como Nancy Hartsock, quien rechaza la idea de un mundo “agonístico” por considerarlo esencialmente masculino.⁶⁰ El dualismo de género planteado por Hartsock, donde las mujeres son fundamentalmente cooperadoras y orientadas hacia la comunidad y donde los varones están predispuestos para el individualismo y la dominación, continúa con la tradición del pensamiento del esto o lo otro contra el que Anzaldúa se encuentra luchando. Anzaldúa no niega la asimetría fundamental del poder entre los varones y las mujeres, ni está proclamando una política romántica de reconciliación, pero insiste en que entendamos las vidas de los hombres de color dentro del contexto de opresión que los convierte en aliados potenciales así como oponentes.

La idea del mestizaje ha sido una vía para que las mujeres blancas desarrollen un nuevo entendimiento de la alianza. Durante los años

⁵⁹ Anzaldúa, *Borderlands*, 79.

⁶⁰ Nancy C. M. Harstock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston, 1983.

ochenta y noventa esta teoría se desarrolló como una serie de visiones que entrelazan las abstracciones de la teoría postestructuralista con la “teoría en la carne” que Anzaldúa y Moraga presentaron en su antología *This Bridge Called My Back (Esta puente llamado mi espalda)*.⁶¹ El tema y la política del puentearse son lo que ahora resulta tan crucial para las lesbianas blancas. La lección puede aprenderse sin tener que recurrir a la apropiación del mestizaje; más bien, tales apropiaciones son la negación del puentear.

Al discutir la teoría implícita en *This Bridge*, Alarcón argumenta que “la teoría del sujeto de la conciencia como un agente unitario y sintetizador del conocimiento es desde ya una postura de dominación”.⁶² Acusa a las feministas angloamericanas por su continuo rechazo o falta de habilidad para comprender el significado de esto, argumentando que el continuo regreso al sujeto unitario limita las posibilidades para la solidaridad con las feministas de color. La búsqueda de la unidad se extiende hasta la idea de “reclamar” una identidad; tal reclamo significa “haberse convertido desde ya, en un sujeto de la conciencia” capaz de simplemente autorizar o denegar una identidad dada.⁶³ Alarcón argumenta que “ser oprimido/a significa hallarse incapacitado/a no únicamente para asirse a una ‘identidad’, sino también para reclamarla”, porque la fuerza de la opresión no trabaja simplemente para causarle una situación de desventaja a alguien sobre la base de que tiene una identidad dada, sino que crea y desintegra las identidades mismas. Sobre esta base, ella pide a sus lectoras/es que traten a la conciencia “como el sitio de múltiples invocaciones” que atraviesan la conciencia y con los que el/la sujeto debe luchar constantemente”. Rechazar esta conciencia a favor de un yo unitario y estable se describe como un “rechazo a actuar como ‘puente’”, que es “la aceptación de la derrota a manos de los grupos políticos cuyas autodefiniciones se construyen a partir de un yo considerado unitario y que puede definirse con base en un solo ‘motivo’”.⁶⁴

⁶¹ Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Women of Color Press, Nueva York, 1983.

⁶² Norma Alarcón, “The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism”, p. 364.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 365.

En tanto evita adoptar el lenguaje postestructuralista de “posiciones de sujeto” o las “identidades desconstructivas”, la “nueva mestiza” de Anzaldúa no trasciende la raza sino que la transgrede, y rechaza coludirse con las demandas homofóbicas de algunos/as chicanos/as o con la invisibilidad racista que se encuentra en las comunidades de lesbianas blancas. Anzaldúa y Alarcón agregan que tal posición implica olvidarse de la seguridad de lo familiar o lo estable a cambio del flujo y la lucha. Ambas reconocen que únicamente esta renuncia hace posible el cambio. Ellas coinciden con Bernice Johnson Reagon en que la política de las coaliciones no se trata de asociación nutricia, sino de sobrepasar los límites de comodidad y seguridad y acercarse al trabajo que es necesario hacer.⁶⁵

Lo que hace tan importante a la conciencia mestiza está en este reconocimiento ambiguo y simultáneo de la alianza y la oposición, la amistad y la alienación, el apoyo y la traición. Una de las lecciones de los últimos veinticinco años de organización lesbiana es que las comunidades y las identidades que se construyen sobre la expectativa de que “nosotras” únicamente seremos aliadas, amigas y apoyo confiable unas para otras, inevitablemente fracasan. Con tales expectativas, los conflictos sólo pueden entenderse como traición, y la oposición únicamente puede significar exclusión.

La conciencia mestiza se retira de las falsas oposiciones entre la reforma y la revolución, el separatismo y la coalición, y todas las que se les parezcan. Estas distinciones, aunque parecen muy claras cuando se expresan de acuerdo con la moda analítica, son de hecho muy poco útiles en términos políticos. La separación reforma/revolución ha operado dentro de un paradigma marxista de la historia que es demasiado modernista, demasiado monolítico y también demasiado anti-democrático como para que verdaderamente pueda sernos de ayuda en algo. De forma similar, la división separatismo/coalición ha sido producto de la peor aplicación de la teoría totalitaria, en donde de verdad se ha desbocado el intelecto analítico. Estos dos dualismos nos obligan a realizar elecciones insatisfactorias que no necesitamos hacer, y de he-

⁶⁵ Bernice Johnson Reagon, “Coalition Politics: Turning the Century”, en Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Women of Color Press, Nueva York, 1983, pp. 356-368.

cho muy rara vez sirven de algo en la vida política. La conciencia mestiza honra la complejidad de la vida política.

La historia de los movimientos nacionalistas está llena de contiendas internas y de fracasos en la auto-crítica, y por tanto de irrelevancia o de cooptación.⁶⁶ La fuerza de la conciencia mestiza es el resultado de su multiplicidad y habilidad para sostener la contradicción y la ambigüedad, y esto incluye la capacidad para aguantar el conflicto y los malos entendidos. La fuerza revolucionaria de la mestiza es la capacidad para rechazar las cosificaciones de los nacionalismos culturales sin abandonar por completo lo nativo, y para proveer enlaces con los movimientos basados en la clase sin quedar subsumida dentro de ellos. Porque ella nunca “es” en forma simple alguno de los elementos de su ser mezclado, la mestiza no puede ser capturada en las oposiciones que son presentadas como inevitables; la clase o la nación, el sexo o la raza, o cualquier otro tipo de oposición cosificante. La mestiza no disputa la realidad histórica o contemporánea de estas designaciones, pero sí opera constantemente para socavar sus solideces unitarias.

En tanto que cualquier política lesbiana, separatista o no, se apoye en la ficción de un yo unitario y su autonomía, dicha política no podrá hacer justicia a la multiplicidad de luchas mutuamente irreductibles y “puntos de identidad” con que vivimos en nuestras vidas reales. Como lo ha descrito Jacquelyn Zita: “reclamar una identidad lesbiana, a menudo se difumina en la diferencia, una vez que su localización se hace física, real y vivida.”⁶⁷ Éste es el vínculo entre la experiencia étnica del mestizaje y la experiencia de las lesbianas blancas que han sido educadas y que viven en un mundo heterosexual; no es la etnicidad, una identidad inscrita, sino las diferencias específicas las que imposibilitan cualquier unidad establecida.

Traducción: Salvador Mendiola y Cecilia Olivares

⁶⁶ Ver Omi y Winant, *op. cit.*; Adolph L. Reed Jr., “Black Particularity Reconsidered”, *Telos* 39, primavera, 1979, pp. 71-93.

⁶⁷ Zita, “Lesbian Body Journeys”, p. 329.